

## الفكر العربي ومركزه في التاريخ Arabic thought and its place in history\*

تأليف : دي لاسي أوليري  
De Lacy O'Leary  
تعريب : اسماعيل البيطار ، الطبعة  
الأولى ، دار الكتاب اللبناني ،  
بيروت ، 1972 ، 279 ص .

تقديم : محمد الرزقي

روجت المكتبات التجارية مؤخرًا في تونس ترجمة لكتاب معروف لدى الباحثين منذ المنتصف الأول من هذا القرن وهو كتاب « الفكر العربي ومركزه في التاريخ » للمستشرق الأنكليزي دي لاسي أوليري (1) . فقد ظهرت من هذا الكتاب طبعة أولى سنة 1922 وثانية منقحة سنة 1939 وطبع من جديد سنة 1954 و1958 و1963 و1968 ، إلا أنه لم توضع له ترجمة إلى العربية إلا في السبعينات ، والطبعة الأولى من هذه الترجمة هي الموضوععة الآن بين أيدي القراء التونسيين . لذا رأينا من المفيد تقديم هذا الكتاب — من خلال ترجمته —

---

(\*) Trubner's Oriental Series. Routledge and Kegan Paul Ltd., Broadway House, 68-74 Carter Lane, London, E.C. 4.

De Lacy O'Leary, D.D., Lecturer in Aramic and Syriac. Bristol (1) University.

للقارئ الذي لم يستطع الإطلاع عليه في الأصل الأنكليزي وذلك رغم مضي أكثر من نصف قرن على تأليفه ورغم ما أصبح يمليه من تعديل لأفكار مؤلفه تعدد التصانيف التي صدرت بعد الحرب العالمية الثانية في ميدان تاريخ الفكر العربي عموماً (2) .

قد يتبادر إلى الذهن ، عند قراءة العنوان ، أن هذا الكتاب يؤرخ للفكر العربي عامة ويستعرض مختلف أطواره من الجاهلية إلى العهد المعاصر . والحقيقة أنه قصة « تأثير الفكر الإسلامي في حضارة العصور الوسطى » وبيان « العناصر المشتركة بينه وبين التعاليم المسيحية » وتعداد « نقاط التباعد بينهما » (3) ، يرويها لنا المؤلف ، المختص في تدريس اللاهوت ، موضحاً كيف انتقل الفكر الهليني إلى أوروبا على يد الفلاسفة المسلمين والمفكرين اليهود الذين عاشوا في وسط إسلامي ، وكيف تغير الفكر الهليني في انتقاله خلال فترة تطوّر الجماعة الإسلامية ، وكيف حوّر هو نفسه الأفكار الإسلامية ، ثم كيف استُقدم هذا الفكر من الشرق ليؤثر في ثقافة العصور الوسطى المسيحية اللاتينية ، بعد أن تبدّل مظهره الخارجي خلال قرون من حياته على حدة ، « حتى أنه بدا نوعاً جديداً من الحياة الفكرية ، وأصبح عاملاً مشوّشاً حول الفلسفة المسيحية إلى مسالك جديدة من الحياة الفكرية ، ومال إلى الفكاك من التراث اللاهوتي للكنيسة ، وقاد مباشرة إلى النهضة التي سدّدت الضربة القاضية لثقافة العصور الوسطى ... » (4) .

فهذا هو موضوع الكتاب .

(2) وهو رأي كلود كاهين ، انظر ص 102 وص 117 من كتاب :

J. Sauvaget : Interoduction à l'Histoire de l'Orient Musulman. Eléments de Bibliographie. Edition refondue et complétée par Cl. Cahen, Paris 1961.

(3) المقدمة ، ص 7 .

(4) المقدمة ، ص 6 - 7 .

أما أقسامه فأربعة عشر : مقدمة ، فأحد عشر فصلا ، وفقرة ختامية ، ثم جدول يذكر أهم الأحداث ، هجريا وميلاديا ، من وفاة الرسول حتى سقوط دولة الموحدين بإسبانيا. فلنستعرض بإيجاز، أهم ما جاء في كل منها من نقاط. ضمن المؤلف المقدمة (5) بعض الآراء العامة كالتعريف بغاية التاريخ ومدى عمق التفاعل بين العوامل الرئيسية الثلاثة التي تعمل في نشوء الكيان الاجتماعي : وهي التحدر العرقي والتيار الثقافي والتحول اللغوي، وكلاشارة إلى أصول الثقافة الأوروبية الحديثة المستمدة من ثقافة الامبراطورية الرومانية ، الناتجة هي نفسها عن قوى متعددة كان أكثرها تأثيرا الفكر الهليني القديم ، مع التلميح إلى أن هذه القوى — التي عملت في جهاز متلاحم بفضل ما امتاز به الحكم الامبراطوري من قوة مدهشة في التنظيم والتي أنهارت بعد أن دب التفسخ في الهيكل الامبراطوري ، وقوي التباعد بين شقيقه الناطق باليونانية وغريبه المتكلم باللاتينية — تركت الجسم الثقافي الأوروبي عرضة لمختلف التقلبات ، مما سهّل تسرب الأثر الإسلامي إليه عن طريق إسبانيا . وأعلن ، في نهاية هذا التقديم ، أن غايته من تأليف كتابه بيان مدى تأثير الثقافة الإسلامية — التي يعتبرها الكاتب « في الأصل جزءا رئيسيا من المادة الهلينية الرومانية » (6) — في تحوّل « الاسكلائية » (7) الأولى في العالم الأوروبي المسيحي الوسيط .

يكاد يكون الفصل الأول (8) أوفر فصول الكتاب طرافة لما وفّر فيه للقارئ مؤلفه — وهو أستاذ الآرامية والسريانية في إحدى الجامعات

(5) من ص 5 إلى ص 7 .

(6) المقدمة ، ص 6 .

(7) اختار المترجم عبارة « الاسكلائية » لترجمة العبارة الإنكليزية Scholasticism التي تعني ، حسب تعريفه ، « الفلسفة المدرسية التي كانت منتشرة في العصور الوسطى والتي كانت غايتها استخدام الفلسفة والمنطق والمعلوم الطبيعية لإثبات حقائق الدين والدفاع عنه ضد خصومه » .

(8) من ص 9 إلى 51 ، وعنوانه : « الترجمة السريانية للهلينية » .

الانكلوسكسونية - من تفاصيل عن آنتقال الفلسفة (9) والعلوم اليونانية إلى العرب عن طريق :

أولا : النساطرة (10) Les Nestoriens الذين احتلوا المرتبة الأولى بوصفهم معلمي المسلمين الأوائل ، وهم أهم نقلة الطب على الإطلاق ، وكان جل نشاطهم في المدارس .

(9) توسع الكاتب في تحليل ظروف انصهار المدرسة الأفلاطونية في المدرسة الأرسطوطاليسية في العهد الاسكندراني وذلك بعد حيادها عن المعيارات القديمة بسبب ادخال عناصر شبه صوفية كانت تنسب إلى فيثاغورس Pythagore ، وتمزى عادة إلى أصل هندي ، وظروف ظهور بوادر ما يعرف بالأفلاطونية المحدثه منذ القرن الثالث للميلاد ، معرجا على تأملات الأفلاطوني المحدث اليهودي فيلون Philon الذي تعتبر مدرسته مسؤولة عن نشأة عقيدة « الكلمة » Logos . ثم توقف عند نظرية النفس عند أفلاطون ثم عند أرسطوطاليس معرفا بقواها الأربع : الغاذية والحاسة والحركة والعاقلة ، محاولا ، في شيء من التعقيد ، حوصلة الاختلافات التي شبت بين مختلف المدارس حول ما أقره في شأنها أحد كبار شراح أرسطو وهو الأسكندر الأفروديسي Alexandre d'Aphrodisias (القرن 3م) إتماما لتعاليم الغنوصيين Les Gnostiques (ص 16 - ص 23) . ثم خصص صفحات للحديث عن المدرسة الأفلاطونية المحدثه L'Ecole Néo-Platonicienne التي أنشأها أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas وعن دور أكبر فلاسفتها أفلوطين Plotin (المتوفي 269م) ودور تلميذه فرفوريس Porphyre (المتوفي 300م) في صهر العناصر الأفلاطونية والأرسطوطاليسية في المذهب الأفلاطوني المحدث ، وعن محاولات قدماء النصارى مثل كليمانت الاسكندري Clément d'Alexandrie وأوريجنس Origènes في التوفيق بين الفلسفة واللاهوت المسيحي (ص 16 - ص 23) ، معترضا إلى المكائد التي أجبرت أوريجنس على مغادرة الإسكندرية إلى فلسطين حيث أسس مدرسة قيصرية Césarée التي أنشئت بعدها مدرسة أخرى في قنشرين سيكون لتعليم السريانية بها ، بجانب اليونانية ، شأن كبير في تسهيل نقل كتب اللاهوت التي كانت تدرس بأنطاكية إلى اللغة السريانية .

(10) وهم اتباع نسطوريوس Nestorius حبر أنطاكية الذي أصبح مطرانا للقسطنطينية عام 428 م وحكم مؤتمر أفسوس Ephèse عام 431 م عليه وعلى أتباعه بالإلحاد في قضية « ناسوت » (طبيعة) المسيح التي انقسمت في شأنها الكنيسة بين تابع للعقيدة الأريوسية Arianisme المتخذة من الفلسفة الاسكندرية أساس الارثوذكسية (وقد تبعها في هذا الاعتبار القسم الأكبر من الكنيسة الغربية) وقائل بكمال الناسوت « وتمام Con-substantialité الجسد والنفس الحيوانية والنفس الناطقة بالضرورة فيه » . وقد نبذ النصارى النساطرة الكنيسة الرسمية إثر هذا الانقسام فامتدت يد الإضطهاد إليهم في انطاكية وأجزاء سوريا الناطقة بالإغريقية ، فاضطروا إلى الهرب . وقبل الغريبيون ، بالإتفاق مع الكنيسة الرسمية ، على أن يطلق العقال لتعاليم النسطورية بين النصارى السريان . وهكذا تأسست مدرسة الرها Edesse (بعد غلق مدرسة نصيبين التي سلمت للفرس ، وكل من المدرستين تقع فيما بين النهرين) بحيث أصبح محور الكنيسة الناطقة بالسريانية في منطقة سريانية . وبعد غلق الإمبراطور زينون Zénon لمدرسة الرها هذه ، هاجر أعضاؤها المطردون واجتازوا الحدود الفارسية وأصبحت الكنيسة المعادية لهم - أي الارثوذكسية - موالية للإمبراطورية البيزنطية . وكانت نصيبين مصدر الإشعاع المسيحي على المنطقة الفارسية ، ومنها كانت تخرج بعثات التبشير إلى بلاد ما بين النهرين والجزيرة العربية . (ص 28 - ص 34) .

ثانيا : اليعاقبة (11) Les Jacobites الذين شكلوا التيار الرئيسي في إدخال تأملات وتصوف الافلاطونيين المحدثين إلى العالم العربي ، وكان نشاطهم أكثر ما يكون في الاديرة .

ثالثا : الزرادشتيين Les Zoroastriens ، وخصوصا من كان ينتسب منهم إلى مدرسة جنديسابور (12) التي كان يسودها عنصر نسطوري قوي .  
رابعا : وثنيي حرّان (13) الذين ظهروا في فترة لاحقة .

خامسا : اليهود الذين بقوا في البداية بمعزل عن التراث الفلسفي الارسطي ، مهتمين بتفسير الكتاب المقدس وتحديد القانون اليهودي في الإرث ، فالدراسة الفلسفية إنما أخذوها عن العرب . فدورهم ، إبان ظهور الدولة الإسلامية (أيام الأمويين والعباسيين الأوائل) آنحصر في مشاركة النصارى النساطرة في الإشتغال بالطب والإنكباب على الدراسات في العلوم الطبيعية والكيمياء .

(11) أي المنونو فستين Les Monophysites ، وقد سموا اليعاقبة فيما بعد نسبة إلى يعقوب بردعي Jaques Baradée الذي كان الأداة الرئيسية في تنظيم كنسيتهم . وهم فرقة أخرى تألفت بعد طرد مجمع خلقيدونية Chalcedoine (488م) المدافعين عن نظرية الإمتزاج القائلة بأن المسيح طبيعة واحدة . ورغم اضطهادهم فإنهم لم يهاجروا - كما فعل النساطرة - خارج الإمبراطورية البيزنطية ، وبقوا داخلها يكونون قوة هامة ، واستعملوا كالنساطرة السريانية والقطبية الدارجتين في ترجمة مادة ضخمة من الفلسفة اليونانية (ص 35 - 38) .

(12) أسسها في بلاد خوزستان الملك الفارسي كسرى أنوشروان (531 - 578م) الذي كان متأثرا بالثقافة الهلينية والذي استضاف الفلاسفة اليونان عندما أغلق جوستينيان مدارس أثينا (529م) . فقد احتضنت المدرسة ، بالإضافة إلى الكتب اليونانية والسريانية ، الكتب الفلسفية والعلمية الهندية ، وترجمت هذه جميعها إلى الفهلوية . وقد تطور تدريس الطب هناك على أيدي أطباء من اليونان والهند أكثر من تطوره في جو المدارس المسيحية اللاهوتي . وكان من مخرجيها العربي الحارث بن كلدة وابنه النضر (الذي كان عدوا للرسول وقتل في غزوة بدر) ، وشناق وقلهمان Qolhoman وهما هنديان . والمعروف أن رسالة عن السموم ترجمها مانكا Manka ، كبير أطباء هارون الرشيد وخريج نفس المدرسة ، من السنسكريتية إلى الفارسية ، ليحيى بن خالد البرمكي ، ثم ترجمت بأمر من الخليفة المأمون إلى العربية .

(13) مدينة قديمة في ما بين النهرين ، كانت مركزا للنفوذ الهليني منذ زمن الاسكندر الأكبر ، وبقيت مقرا للدين الإغريقي القديم بعد أن أصبح العالم اليوناني بأكمله مسيحيا ، ويبدو أنها ورثت شيئا من الدين البابلي القديم الذي بعث من جديد خلال القرون الأولى للعهد المسيحي . والواقع أن حرّان كانت القاعدة الأخيرة للوثنية الإغريقية والافلاطونية المحدثه كما صاغها فرفريوس .

على أن الكاتب لم يأت في الفصل الثاني (14) بجديد يذكر . فقد تحدث عن نبوة محمد وعمّا آلت إليه من خلق مناخ جديد للتآخي بين العرب ، وبعد بيان ما أحدثه القرآن من تأثير في الإخلاق والسلوك ، أكد على ما نتج عن إنتشار الإسلام من إختلاط بين الأجناس وإفراز للمجتمع الجديد ، الذي أوجده ، لطبقات ظل فيها العرب العنصر السائد المتعالي على بقية العناصر ، المستمر على ما اتصف به منذ جاهليته من إقبال على المادة وميل إلى الشك .

ثم أعطى لمحات عابرة عن خلافة أبي بكر وعمر وعن مقتل عثمان وعن الخلاف الذي نشب بين علي ومعاوية موجّهاً جل عنايته إلى ما غنمه العرب ، في اتصاليهم بالثقافة الهلنسية — سواء مباشرة على أرض الشام أو بطريق غير مباشرة على أرض العراق وبلاد فارس — من آراء جديدة في التنظيم السياسي وجباية الأموال والإدارة وحذق الصنائع والفنون ، ملحا على أن تأثير الفكر اليوناني ، وإن كان غير واضح في البداية ، ظهر جليا في نهاية العهد الأموي وذلك بالخصوص في نقد مسلمات علم التوحيد وإقرار المبادئ الواضحة للتشريع ، الباديين في خصومات الجبرية والقدرية والبوادر الأولى للتيار المعتزلي .

ثم ينتقل دي لاسي في الفصل الثالث (15) إلى « مجيء العباسيين » فيعيد ، في مستهله ، التأكيد على تعصب العرب ضد بقية الأجناس التي أصبحت تتركب منها المملكة ، وعلى ما كان لهذه الظاهرة من نتائج أهمها خيبة الفرس التي أذكاهما في نفوسهم احتقارهم للعرب وعدم تمكنهم من تأليه الخلفاء مثلما كانوا تعودوه مع ملوكهم من بني ساسان ، مما مهد السبيل إلى تأصل التشيع فيهم وانتشار الشعوبية بينهم . وقد أفرد هذين التيارين بتحليل ضافية متبسطة في الحديث عن الشيعة وفرقهم ومختلف أقوالهم ، ثم عن العلويين وما آلت

(14) من ص 53 إلى ص 77 ، وعنوانه : « العنصر العربي » .

(15) من ص 79 إلى ص 92 ، وعنوانه كما ذكر : « مجيء العباسيين » .

إليه ثوراتهم على الأمويين من فتح المجال واسعا أمام قيام الدولة العباسية ، ثم ختم الفصل بتحليل مظاهر التفوق الفارسي في الدولة الجديدة ودور الموالي في مختلف مناحي الإنتاج الفكري وتقلص النمط الحياتي العربي القديم .

وليس الفصل الرابع (16) أقل طرافة من الفصل الأول في بيان دور الترجمة في انتقال الفكر الهليني إلى العالم العربي عن طريق النصارى من نسطرة ويعاقبة ، وذلك لما يؤهل دي لاسي أوليري لمثل هذا البحث من تضلع في اللغتين السريانية والآرامية . لكن المؤلف تعرض إلى بيان ظروف هذا الانتقال بدون أي تبويب ولا مراعاة أحيانا حتى للتسلسل الزمني ، مما يجعل القارئ أثناء مطالعته في شيء من الحيرة لإدراك أوجه الربط بين مختلف سبل التلاقح الذي حدث .

مهد الكاتب للحديث عن نشاط الترجمة مذكرا بأن ثمانين سنة بعد سقوط الأمويين كانت كافية لكي يمتلك العالم الناطق بالعربية جل تأليف أرسطو طاليس وكبار شراح الأفلاطونية الحديثة . وطبعاً بدأ الكلام عن الترجمة بذكر دور ابن المقفع في اذكاء جذوتها ومكانة كتاب كليله ودمنة بين كتب الأدب والحكمة وبين كيف أثنى عهد المنصور فقيوت حركة الترجمة واشتد الولوع بالفلك حتى نقل إبراهيم الفزاري كتاب السند هند ، وكيف استقدم المنصور ، بعد بناء بغداد ، الطبيب النسطوري جورجيس بن بختيشوع من جنديسابور ، وبدأ منذ ذلك الحين توافد سلسلة من الأطباء النساطرة على البلاط ، منهم عيسى بن شهلا تلميذ جورجيس ، وإبناه بختيشوع وجبرائيل ، وأطباء من اليهود منهم يوحنا بن ماسرجويه . وأخيراً كيف انتقلت الأرقام الهندية إلى العرب وانتشر النظام العشري الذي مكّن من التوسع في العمليات الحسابية والرياضية بشكل عام .

لكن اقتصرَت الجهود في هذه الفترة على ترجمة المراجع اليونانية الكبرى ودراستها حسب طريقة مدرسة الاسكندرية ، وكان ذلك واقعا على أيدي النصارى واليهود . وانقضى زمن طويل قبل أن ينتج الناطقون بالعربية كتابا في الطب . وجاء المأمون واعتنى بتنشيط الحركة العلمية ، فأسس بيت الحكمة (217هـ/836م) على غرار المدارس النسطورية، وجعل على رأسه يحيى بن ماسويه فكان إمام التراجمة وشيخ الأطباء وتخرج من مدرسته تلاميذ كثيرون منهم حنين بن اسحق الطبيب النسطوري الذي ترجم إلى السريانية أهم المراجع في الطب بالإضافة إلى أورغانون ارسطو المنطقي كما عرّب كتاب السقسطة لافلاطون والميتافيزيقا والسّنن والكون والفساد والجدل لارسطو . وأعانه على ذلك ابنه اسحق وابن أخته حبّيش الذي ترجم كتباً لجالينوس Galien

وابقراط Hippocrate وارخميدس Archimède وابولونيوس Apollonios كما نقل إلى العربية النواميس والجمهورية وطيمائوس لافلاطون والطبيعة والمقولات والاخلاق الكبير لارسطو وشروح تامسطيوس Thémistios على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا، وعمل ترجمة عربية للتوراة، وترجم كتاب المعادن المنحول لارسطو، وعرّب الموجزات الطبية لبولس الأجنبي Paul d'Égine.

الا أن العصر الذهبي للترجمة إنما كان القرن الرابع للهجرة الذي واصل فيه النصارى النساطرة المجهود الذي بذله أسلافهم ، فكانت ترجماتهم من اليونانية مباشرة وكثيرا ما كانوا يترجمون إلى السريانية والعربية في آن واحد ، وقد اشتهر في هذه الفترة من التراجمة قسطا بن لوقا وبعده متّان بن يونس . وفي مجال اثراء المكتبة العربية المترجمة عن اليونانية (17) ، يلي النساطرة في

(17) وقد كانت سلسلة الكتب الأرسطية المتوفرة لطلاب الفلسفة العرب تحتوي على الاورغانون بأكمله وهو يشمل بالطبع كتابي الخطابة والشعر وكتاب ايساغوجي لفرفورئوس ، أما العلوم الطبيعية فقد كان يشمل منها كتاب السماء والعالم وكتاب الكون والفساد وكتاب الحس والمحسوس وكتاب طبائع الحيوان وكتاب الاثار العلوية وكتاب النفس . وفي حقل العلوم العقلية والخلقية كان لديهم الميتافيزيقا والأخلاق إلى نقوماخوس والأخلاق الكبير . والغريب أن كتاب السياسة لم يكن في عداد الاورغانون الأرسطي إذ كان يحتل مكانه كتاب النواميس والجمهورية لافلاطون (ص 101 - ص 102) .



الأهمية النصارى اليعاقبة وقد اشتهر من بينهم في الترجمة يحيى بن عدي التكريتي وعيسى بن زرعة اليعقوبي .

على أن مدرسة حرّان الوثنية لم تقل أهمية عن السابقتين ، وهي التي برز فيها أمثال ثابت بن قرّة وابنه سنان وحفيده إبراهيم وثابت وابنا حفيديه اسحاق وأبو الفرج ، وقد اختصّوا جميعا في الرياضيات .

والمعلوم أن العلوم الطبية والطبيعية تلقاها العرب عن طريق الاسكندرية ، إلا أنها كانت تعاني ، كما هو معروف ، آفة خطيرة من جرّاء إضافة المدرسة المصرية الأخيرة على تعاليم جالينوس وإبقراط ، التي هي أساسها ، زيادات ذات صبغة سحرية ظهرت في التماثل وغيرها من الممارسات المبنيّة على التعاطف الوجداني والسحر ، وبقيت عالقة ، عبر كامل القرون الوسطى ، بالطبّ العربي والعلوم الطبيعية وخصوصا منها الكيمياء *Alchimie* .

ويأتي دور المعتزلة ، فيخصص له دي لاسي فصلا كاملا (18) وهو الفصل الخامس الذي افتتحه بالتذكير بأمر يعتبره أساسيا وهو أن العالم الإسلامي تلقى الفلسفة الارسطية كتلقّيه الوحي الذي تضمّنه القرآن ، وأن هذه الفلسفة لم تكن مفهومة في البداية ، وأن وجوه الخلاف بينها وبين الفقه الإسلامي لم تكن واضحة ، إلى حد أن القرآن وأرسطو كانا يقرآن سوياً باعتبارهما متكاملين ، ولكن سرعان ما بدأت تظهر نتائج ذلك التلاقح بخلق اثر تحليلي قوي في العقائد السلفية ، وكان المعتزلة أشد الناس تهافتا على كتب الفلسفة كما يشير إلى ذلك المقريزي ، خصوصا وقد نشأت في ميدان الجدل مسائل جديدة متعلقة بصفات الله ، بالإضافة إلى المسألتين اللتين عرفنا في مطلع القرن الثاني وهما مسألة قدم القرآن وحرية الإرادة .

وبعد ذلك ينتقل إلى التنويه بما تمّ من تطوّر للاعتزال على يد الجيل الثاني من المعتزلة ، وأولهم أبو الهذيل العلاّف (م 226هـ) ، يليه إمام المعتزلة بشر بن المعتمر (م 226هـ؟) الذي حاول أن يطبّق بكل دقة التفكير الفلسفي على حاجات الدين العملية ، ثم معمر بن عباد السلمي (م 220هـ) الذي ينسب إليه أقدم اتجاه قائل بوحدة الوجود Panthéisme وهو تطور ناتج عن ملازمة المعتزلة للمذهب الافلاطوني المحدث ، ثمّ ما حصل من توسع في آراء معمر من قبل ثمامة بن الاشرس (م 213هـ) ثمّ من قبل الكاتب الموسوعي المتضلع في معرفة فلاسفة اليونان إبراهيم بن سيار (م 231هـ) زعيم المعتزلة المعروف بالنظام وتلاميذه أمثال أحمد بن حابط وفضل الحديبي وعمرو بن بحر الجاحظ وبهم تختم الطبقة الوسطى من المعتزلة .

وينتهي الفصل بالكلام عن الجيل الثالث والأخير من المعتزلة ، وهو جيل مرحلة الانحطاط والزوال وهي المرحلة التي انقسم فيها المعتزلة إلى مدرستين : مدرسة البصرة التي أهتمت بصورة رئيسية بصفات الله (19) ومدرسة بغداد التي اشتغلت بالأبحاث المجردة كالماهية والوجود والعدم الخ ... ، ويشير في النهاية إلى حركة الإرتداد الكبرى عن آراء المعتزلة التي ظهرت في شخص أبي عبد الله بن كرام (م 356هـ) وأتباعه الذين عادوا إلى تفسير القرآن تفسيراً حرفياً ، معلناً أن نهاية المعتزلة الحقيقيين ستكون مع القرن الرابع الهجري .

وخلاصة ما يستتج من هذا الفصل أن آراء المعتزلة تظهر كلها أثر الفلسفة اليونانية في تطبيقها على علم الالهيات ، وأن آراء أرسطو التي أنتقلت إلى المسلمين عبر وسط مسيحي سرياني لم تكن مفهومة في البداية فهما صحيحاً ، بل كانت محرّفة إلى حدّ ما ، وذلك بسبب تحريف الجدل المسيحي لها . على

(19) ومنها الجبائي (م 303 هـ) وابنه أبو هاشم (م 321 هـ) .

أن هذه الآراء وجهت تطور مجادلات المعتزلة وجهات ثلاثا : الأولى الوجهة التي أوجدت « الفلاسفة » وهم التلاميذ والشرّاح الذين بنوا أعمالهم على النصوص اليونانية بصورة مباشرة وفهموا حقيقة معنى تعاليم أرسطو . والثانية الوجهة التي نلتقى فيها أصحاب الكلام أمثال الأشعري والغزالي وغيرهما من أهل علم الكلام الإسلامي الذين أجهدوا أنفسهم في التوفيق بين الدين والفلسفة . والوجهة الثالثة والأخيرة هي الممثلة في حركة التصوف التي تلتقي فيها عناصر الافلاطونية المحدثة بعناصر شرقية أخرى هندية وفارسية .

أما الفصل التالي ، وهو السادس (20) ، فقد خصصه المؤلف للتعريف بالفيلسوف عامة عند المسلمين والتنويه بشأن الكندي والفارابي ، ثمّ لتحليل الظروف التي أخذت فيها فرق الشيعة تعاليم الفلسفة الهلنّية . وبعد تقديم آثار أخوان الصفا ختم الفصل بالتعريف ، في شيء من الإطناب ، بدور ابن سينا في انتقال الطبّ والفكر الهلنّيني عامة إلى أوروبا الوسيطة . وتفصيل ذلك أن العرب تعرفوا إلى الفلسفة الارسطية عن طريق الترجمات والشروح السريانية ، لكن تفهّمهم لهذه الفلسفة أصبح أفضل زمن المأمون لأنّ ترجمة الآثار الهلنّية أصبحت مباشرة من اليونانية ، مما أدى إلى فهم أدقّ لتعاليم أرسطو .

« فالفلاسفة » هم الذين بنوا دراساتهم على النصوص اليونانية ، سواء كانوا مترجمين أو طلابا للفلسفة من بين الدارسين العرب الذين نهضوا في القرن الثالث للهجرة وانتهوا في القرن السابع ، وكأنهم كانوا يشكّلون فرقة أو مدرسة للفكر معيّنة ، في حين أن البعض الآخر من طلاب الفلسفة إنما كانوا يسمّون « الحكماء » أو « الناظرين » . فهؤلاء الفلاسفة إذن هم أهم جماعة على الإطلاق في تاريخ الثقافة الإسلامية ، ناهيك أنهم هم المسؤولون على إيقاظ الدراسات الأرسطية في العالم المسيحي اللاتيني .

« وأول الفلاسفة » بدون منازع هو يعقوب بن اسحق الكندي (م 873/260) ، وهو عربي أصيل كندة ، بينما معظم الفلاسفة من أصل فارسي أو تركي أو بربري . فبفضل معرفته لليونانية ترجم الكندي ولخص كتباً لأرسطو وبطليموس Ptolémée وفرغوريوس واقليدس Euclide وألف رسائل ومقالات مختلفة ، وهو الذي يرجع إليه الفضل في وضع اثولوجيا ارسطو قيد التداول بين الباحثين .

ويأتي بعد الكندي « أكبرُ فلاسفة المسلمين » وهو أبو نصر الفارابي (م 339هـ) وهو من أصل تركي ، جال كثيراً في اسيا الوسطى والصغرى ، حتى انتهى به المطاف إلى بلاط الحمدانيين حيث شملته رعاية سيف الدولة ، وذلك بعد أن كان تعلم العربية وتلمذ على الطبيب النصراني متى بن يونس والفيلسوف النصراني أيضاً يوحنا بن خيلان . اختص الفارابي في المنطق وألف فيه شروحا وتعليقات كما ألف في مجال السياسة والاخلاق وعلم النفس الميتافيزيقا والرياضيات والكيمياء والعلوم الطبيعية والموسيقى ، وكان شديد الحماس للنظرية الافلاطونية المحدثه في الجواهر ، وقد احتل مكانة عظيمة في حقل الدراسات العقلية إلى حد يمكن القول معه إن كل ما هو موجود عند ابن سينا وابن رشد من بعده موجود في تعاليم هذا الفيلسوف العظيم الذي كان أول من جعل غايته الكبرى التوفيق بين الحكمة والشريعة .

ولا يفهم تقدم الدراسات الهلنينية في القرن الثالث والرابع والخامس إلا بربطه بالمحيط الشيعي الذي تطورت فيه هذه الدراسات والذي شجع الفلاسفة وحماهم . والكاتب هنا يبدو شديد التعلق برأي كثيراً ما يردده وهو أن السنة كانت أساساً محافظة بل رجعية بينما كان الشيعة متفتحين على الدراسة والنظر (21) ، وهذا ما يجعله يتوسع في تعداد فرق الشيعة (من اثني عشرية

(21) وهذا ما يذهب إليه دي لاسي أيضاً في كتابه عن الفاطميين :

A Short History of the Fatimide Caliphate, London 1923.

إلى إسماعيلية إلى سبعية من قرامطة وفاطميين الخ ...) وتفصيل القول في نظمهم ومذاهبهم مؤكداً على دور الداعي عبد الله بن ميمون في محاولته ارساء أركان دين فلسفي رفيع ومدى تأثير « تعليمه » في أقوال مختلف الفرق ، وينتهي هذا العرض بالتوقف عند مشكل إخوان الصفا ورسائلهم التي نقل آراءها وتعاليمها إلى إسبانيا مسلم بن أبي القاسم المجريطي (م 395 أو 396 هـ) .

ويأتي في خاتمة العقد من يسميه دي لاسي « أعظم إنتاج في آسيا لاختمار الفكر الحاصل من الدراسة العامة للفلاسفة الارسطيين والافلاطونيين المحدثين » يعني أبا علي الحسن بن سينا (م 1027/428) ، فيخصص الكاتب صفحات كاملة لنشأته ودراسته وتأليفه وخاصة منها كتاب الشفاء ورسائله في المنطق والفلسفة وكتاب النجاة (وهو ملخص كتاب الشفاء) وأخيراً كتاب القانون في الطب وهو عرض شامل لتعاليم جالينوس وبقراط أصبح فيما بعد المستند الطبي الرئيسي في أوروبا الغربية بعد ترجمة جيرار الكريموني Gérard de Crémone له إلى اللاتينية ، واحتل مكاناً ممتازاً في جامعة مونتبيلييه Montpellier ولوفان Louvain حتى عام 1650 م .

ويرى المؤلف أن ابن سينا آخر عظام فلاسفة الشرق ويعتبر أن لنهاية الفلسفة في آسيا عند المسلمين سببين أساسيين وهما ارتباطها الشديد « بالحد الشيعي » من جهة ، وتغلب العنصر التركي « السني المترمّت » الذي أفضل كل ميل إلى العقلانية من جهة أخرى . وقد ترك هذا آثاراً ثابتة في الإسلام في آسيا الصغرى في مجالين إثنيين هما « الاسكلائية » السنية والتصوف .

يذهب دي لاسي في تفسيره نشأة التصوف وتطوره مذهباً يكاد يتلخص في الجملة الأولى من الفصل السابع (22) حيث يقول : « نشأ التصوف الإسلامي ، الذي أضحي بارزاً منذ القرن الثالث للهجرة نتيجة للمؤثرات

الهليّنية إلى حد ما » وتكاد تكون بقية الفصل محاولات لإقامة الدليل على هذه النظرية .

فبعد تحديد معنى التصوّف ومفهوم السلوك الصوفي والفرق الكبير بينه وبين الرهبانية عند النصارى ، يحوصل مختلف أطواره إنطلاقاً من معنى النسك ومروراً بالترهد إلى ظهور « التصوّف الجديد » في القرن الثالث الذي أضحت فيه التأثيرات الافلاطونية المحدثّة بيّنة على وجه العموم كما تسربت إليه تأثيرات مانوية ومزدكية في العراق وفارس ، وأخرى بوذية في آسيا الوسطى .

ثمّ يستعرض لوحات يعرف فيها بأشهر الصوفيين وأبرز فرقهم ، من ذي النّون المصري (م 245هـ) وتلميذه الجنيد (م 297هـ) وزميله البسطامي (م 260هـ) إلى الحلاج (م 309هـ) والشبلي الخراساني (م 335هـ) المنحدرين من أصل زرادشتي ، ملتمّحاً إلى أشهر الفرق كالعلوانية والرفاعية والجباوية والقادرية والبدوية والسهروردية ، ثم يتبسط قليلاً في ضبط أهم ما اتحدت فيه كل هذه الفرق من المبادئ الاعم تطبيقاً وهي ثلاثة حسب زعمه : الأول أن الحقيقة الوحيدة في التصوف والثاني أن الله وحده موجود والثالث أن غاية النفس الاتحاد مع الخالق ، وبيان ما أدخلته من أذكار وصلوات دائمة واعتماد على التوكل وقول بالحلول والفناء في ذات الله ، وبيّن أخيراً كيف يأتي الغزالي (م 505هـ) فيتبوأ التصوف بفضل إشعاعه مكانة رفيعة بين أهل السنة ثم كيف ينتقل التصوف في القرن السادس إلى إسبانيا فيفرض نفسه مع ابن عربي (م 638هـ) حتى يأتي القرن السابع فيظهر جلال الدين الرومي ويطلع التصوف بطابعة الخاص .

وبما أن المؤلف يرى رأي من يقول إن التصوف بديء بذى النون وختم بجلال الدين فإنه يحاول أن يبين أن من جاء بعد هذا الأخير — بمن فيهم المتأخرون كالشعراني (م 973هـ) ذي المذهب الطريفي في التفكير والسلوك — إنما ردد أقواله وتوسع في آرائه أو حرقها . وختم الفصل بالتلميح إلى أهم

التحدّيات وردّات الفعل التي تعرّض لها التصوف عبر العصور وأبرزها طبعاً ردة فعل الحنبلي ابن تيمية (م 728هـ) الذي افتى في آخر حياته بعدم جواز زيارة أضرحة الأولياء والذي مهد السبيل إلى الإصلاح الوهابي .

للمؤلف رأي في نشأة « الاسكلائية » السنيّة وهو الذي يبسطه في بداية الفصل الثامن (23) ، فهو يرى أن هذه النشأة كانت نتيجة للتطور الذي سيطر على القرنين الرابع والخامس للهجرة (العاشر والحادي عشر ميلادي) ، ويربط هذه « الاسكلائية » بثلاثة من الأئمة هم الاشعري والباقلاني والغزالي ، ويعتبر تطورها قد أثّر لا في الالهيات في العالم الإسلامي فحسب بل في الدراسات الفلسفية واللاهوتية في العالم المسيحي اللاتيني ، وشاهده على ذلك أن الكتاب « الاسكلائين » المسيحيين ، وعلى رأسهم القديس توما الاكويني Saint Thomas d'Aquin ، عندما شرعوا في دراسة شرّاح ارسطو ، رأوا في الغزالي أكبر مفكري الإسلام وترجموا تعاليمه إلى اللاتينية .

يرجع الكاتب إلى أواخر القرن الثالث بداية هذا التطور الذي أفسح المجال أمام انطلاق المذهب « الاسكلائي » السني ، ويعزوه إلى حد كبير لفشل المأمون في محاولته فرض العقلانية على رعاياه ولرفض أهل السنة كل ما ظهر من بدع على يد المعتزلة والقائلين بتعاليم افلاطون وارسطوطاليس ، مما جعل الفكر السني — الذي ازداد رجعية وانغلاقاً ابتداء من القرن الثالث — يعيش منعزلاً عن الفلاسفة والمعتزلة من جهة وعن الشيعة والمتصوفة من جهة أخرى .

كل هذا يمهد به دي لاسي إلى الحديث عن علم الكلام ونشأته التي ينسبها إلى محاولة إيجاد طريقة في الدفاع عن العقائد السلفية السنية الحقيقية من قبل بعض المعتزلة الذين كانوا أكثر محافظة والذين أرادوا العودة إلى نقطة انطلاق سنية ، وهكذا بدأت تدل لفظة « الكلام » على استعمال علم الالهيات

من أجل الدفاع عن العقائد السلفية ضد الأقوال الالحادية التي كانت شائعة آنذاك إلى أن صارت تدل على علم الالهيات الفلسفي عموماً عند أهل السنة . ويمثل المرحلة الأولى في تأصيل علم الكلام في البيئة السنية ، وبالعراق على وجه التحديد ، أحد كبار المتكلمين - ومؤسس « الاسكلائية » الإسلامية عند دي لاسي - وهو الإمام الأشعري (م بين 320 و330هـ) ، وبدرجة ثانية الماتريدي (م 333هـ) بسمرقند والطحاوي (م 321هـ) بمصر .

وبعد التلميح إلى ما لقيه الأشاعرة من معارضة وأحياناً من اضطهاد وإلى مواصلة مجهود الأشعري على يد الباقلاني (م 404هـ) في المرحلة الثانية ، يتخلص المؤلف إلى تحليل أقوال الأشاعرة بإطناب والإشادة بدور الغزالي في إقرار أسس علم الكلام إقراراً نهائياً في القرن الخامس الهجري ، مما جعل التيار الكلامي يدخل رسمياً في حظيرة البيئة السنية . ويلخص دي لاسي دور الغزالي في إدخاله شكلاً علمياً على التصوف وإشاعته آستعمال الفلسفة وجعل هذه الأخيرة في مركز ثانوي بعد علم الإلهيات وإعادة عنصر الخوف من الله إلى للصدور .

ويختتم هذا الفصل الثامن بذكر ما كان للغزالي من تأثير في الحركة الصوفية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي وما كان من معارضة لها من قبل بعض الحركات ذات « الطابع الرجعي » ، على حد قوله ، كالوهابية والسنوسية .

وفي الفصل التاسع (24) حلل المؤلف ظروف انتقال الفلسفة الهلينية من المشرق إلى المغرب فمهّد للكلام عن هذا الانتقال أولاً ببسطة تاريخية ضافية تحدث فيها عن شمال إفريقيا قبل الغزو الإسلامي وعن فتح إفريقية والمغرب بعد فتح مصر ، وعن انتشار الدين الإسلامي بين البربر ، ثم عن سياسة العرب نحو هؤلاء وانتقال الربوع المغربية إلى ملجأ « للفرق الالحادية » والسلالات



الملكية المغلوبة ، وأخيرا عن فتح إسبانيا وتأسيس الدولة الأموية بها وبقاء الأندلس ترنو إلى ثقافة المشرق رغم انتشار معالم الحضارة في أرجائها ، على حدّ رأيه .

ثم واصل هذا التمهيد بالتعريف بمقومات البيئة الفكرية والروحية في الأندلس ، مؤكدا على ميل العلماء المسلمين في إسبانيا إلى «السلفية المتحجرة» والإعتصام «بالمحافظة المترسّنة» ، معرّضين عن النظر الفلسفي الشائع في المشرق ، رغم اتّصالهم الوثيق به عن طريق الرحلة العلمية والحجّ ، مما جعل آهتمامهم يكاد يكون محصورا في الشريعة وتفسير القرآن ودراسة الحديث . وخير من يتمثّل فيه الطابع الرجعي ، في نظر دي لاسي ، هو ابن حزم (م 456هـ) بمذهبه الظاهري ومناهضته للمعتزلة والأشاعرة .

ويتهيئ التمهيد بنبد عن الحكم الأموي وعن «عصر الفوضى» الذي أنقسمت فيه الخلافة الأموية إلى دويلات والذي آل فيه الأمر إلى تدخّل المرابطين ثم الموحّدين بعدهم لنجدة أهل الأندلس من غائلة الغزو النصراني ، وعن بقاء الإتجاه الفكري في عهد المرابطين اتّجّاهها محافظا — كما كان في عهد بني أمية وملوك الطوائف — على النمط العربي التقليدي ، رغم ظهور بوادر فلسفية في الآفاق .

وأخيرا نصل إلى رأي دي لاسي في انتقال الفلسفة من المشرق إلى الأندلس ، وهو يتلخّص في أن هذا الانتقال تم من المعتزلة في بغداد إلى مسلمي إسبانيا عن طريق اليهود . وهذا يجره إلى عرض معلومات مفيدة عن تاريخ اليهود بإسبانيا وعن منزلتهم في المحيط الغوطي وما فرضه عليهم مجمع البيرا (303 — 304م) من تضييقات آلت أحيانا إلى ألوان من الإضطهاد ، وعن معاضدتهم للفاحين المسلمين وازدهار شؤونهم في العهد الإسلامي ، سواء في ذلك عهد بني أمية أو ملوك الطوائف وحتى عهد المرابطين والموحدين ، حيث بلغوا أعلى المراتب في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

ويفسّر انتصاب اليهود كواسطة بين المشرق والأندلس في انتقال التفكير الفلسفي بأمرين هامين وهما : أولاً أنطفاء جذوة الفلسفة في المشرق بعيد وفاة ابن سينا بحيث أصبحت إسبانيا الملاذ الوحيد للفلاسفة المسلمين ، خصوصاً بعد أن باتت مصر ، وهي التي كانت أرض التسامح في عهد الفاطميين وما بعده ، بلداً ينظر إليه بعين الريبة باعتباره مأوى للكفر ولجميع صور الشعوذة التي لا تتفق والجو الجدّي الفلسفي ، وثانياً بما كان لمدرسة سورا التي أسسها سعيد الفيومي ، اليهودي المصري وليد البيئة المعتزلية (في بعض المراجع سعديا بن يوسف ، م 331هـ) ، على نهر الفرات ، من تأثير في اليهود الاشكنازين العائشين في شمال ووسط أوروبا والذين كان كنيسهم في الأرض المسيحية مجبراً على أن يكون على اتصال وثيق بكنائس أشقائهم الصغار الذين بقوا يعيشون في بيئة عربية إسلامية ، وخصوصاً منهم من كان يقيم في بلاد الرافدين .

وهنا يبرز دي لاسي الدور الذي لعبه حسداي بن شبروط Hasdai Ben Shabrut (م 360 أو 380هـ) طبيب عبد الرحمن الناصر في غرس روح النظر والبحث في الجالية اليهودية الأندلسية ، بتأسيسه مدرسة محلية في قرطبة للدراسات الربانية متفرعة عن المدارس اليهودية بالعراق . ويصرّح الكاتب بأن أول زعيم للفلسفة الإسبانية هو اليهودي سليمان بن جببرؤل (م 450هـ) — Avencébol عند الإفرنج — وهو الذي أدخل الافلاطونية المحدثّة إلى الأندلس .

ويستشهد المؤلف على ما يقول بأن ظهور أول فيلسوف مسلم في إسبانيا لم يكن إلا في مطلع القرن السادس . وهذا الفيلسوف هو ابن باجة (م 538هـ) — Avempace عند الإفرنج — الذي عاصر الغزالي وأكمل عمل الفارابي وطوّر التفسير الافلاطوني المحدث بأسلوب متزن ، فكان له أثر عميق في المفكرين « الاسكلايين » المسيحيين كتوما الاكوينى والبيرتو الكبير Albertus Manus .

وينتقل الكاتب إلى العهد الموحدى الذي سيكون له شأن في تطور الفلسفة في الأندلس، ويذكر أنه بعد وفاة ابن باجة بسنوات قليلة دالت دولة المرابطين وحلت محلها دولة الموحدين التي ترتبط نشأتها، كما هو معروف، بشخصية ابن تومرت (م/ 524 هـ) وهي مزيج من التعصب والعلم «الاسكلائي»، إذ هو الذي أدخل إلى مراكش أفكار الشيعة وفي الوقت نفسه «اسكلائية» الغزالي، كما ترتبط بقيام عبد المؤمن بالأمر بعد وفاته واستيلائه على امبراطورية المرابطين بأكملها.

إلا أن حكم الموحدين بدأ معه عصر من التعصب والإضطهاد الديني كان من نتائجه هروب اليهود إلى إفريقيا أو إلى بروفانس Provence والمسيحيين إلى مملكة قشتالة في الشمال. والغريب في الأمر أن النظر الفلسفي الإسلامي عرف عصره الذهبي في عصر هؤلاء الحكام الموحدين الذين كانوا لا يعرفون إلى التسامح سبيلا. ويعمل دي لاسي هذا التناقض بأن الحكام الموحدين إنما كانوا يفرضون رسميا أشد مذاهب أهل السنة تزمنا في السلوك وأكثرها رجعية في التشريع على العامة من رعيته في حين كانوا يتركون للفلاسفة حرية في النظر والقول والتأليف كبيرة جدا، على نقيض ما كان يمارسه الحكام الأتراك في آسيا من تشديد ومضايقة.

وهذا ما يفسر ظهور أحد أئمة الفكر الفلسفي في عهد الموحدين بالأندلس وهو ابن طفيل (م 581 هـ) الذي كانت تعاليمه كتنعالم ابن باجة رغم تغلب العنصر الصوفي عنده، وظهور «أعظم فلاسفة العرب على الإطلاق»، وآخرهم في الواقع، وهو ابن رشد — Averroes عند الافرنج — (520 — 595 هـ) الذي قدمه صديقه ابن طفيل إلى الأمير الموحدى أبى يعقوب (م 548 هـ).

وبما أن ابن رشد يمثل حلقة الوصل بين الفلسفة الارسطية وأوروبا المسيحية في العهد الوسيط، فإن دي لاسي يتناول شخصية هذا الفيلسوف بالتحليل من

جوانبها المتعددة ، فيذكر كيف أن ابن رشد شغل عدة خطط قضائية في مدن مختلفة وعين طبيباً في بلاط أبي أيوب ، وكيف أنه حوكم بالكفر ونفي من قرطبة في عهد أبي منصور يوسف الموحد ، ثم أُبطل أمر النفي عنه فظهر من جديد في البلاط . ويؤكد دي لاسي على أن ابن رشد لم يكن له أثر عظيم بين المسلمين في ذلك العهد ، إذ أن اليهود هم الذين كانوا معجبين به وهم الذين كانوا وسيلة التعريف به في العالم المسيحي اللاتيني ، وعلى أن شهرة ابن رشد بين اليهود « والاسكلايين » المتأخرين إنما كانت شهرة شارح لارسطو « الذي يعتبره ابن رشد اسمي إلهام رباني للإنسان » ، ولا يغفل الكاتب استعراض مؤلفاته في الطب والتشريع والفلك والنحو والإلهيات والمنطق وأهم آرائه ملمحاً إلى معارضته للمتكلمين الذين رد على إمامهم الغزالي في كتابه « تهافت التهافت » .

وبوفاة ابن رشد « ينتهي كل ذلك النسق اللامع من الارطوطاليسين العرب » ، ولئن ظهر بعده بعض المفكرين باسبانيا كمحيي الدين بن عربي (م 638هـ) أو عبد الحق بن سبعين (م 668هـ) ، وكلاهما عالم متصوف ، إلا أن واحداً منهم لم يبلغ شأوه ، وعلى كل فإن جذوة التفكير الفلسفي - وخصوصاً الارسطي منه - ستطفئ بالأندلس بنهاية دولة الموحدين .

والفصل الموالي (25) الذي يبرز دور اليهود الأساسي في نقل الفلسفة من اسبانيا إلى أوروبا المسيحية الوسيطة مليء بالفوائد التي قد تكون غريبة عمّن كان قليل الصلة بالدراسات العبرية المتعلقة بالعهد الوسيط ولا يقل أهمية عن الفصلين الأول والرابع الذين خصصهما الكاتب لتحليل مكانة النصارى السريان ، من نساطرة ويعاقبة ، وكذلك اليهود في الشام والعراق ، والزرادشتيين في فارس ، في نقل الكتب الفلسفية والعلمية من اليونانية إلى السريانية فالعربية .

فبعد التذكير بما احتله ابن جبرول من منزلة مرموقة في حركة النقل هذه التي جعلت الإسلام في اسبانيا على اتصال بالدراسات الفلسفية ، إذ كان دوره في إدخال فلسفة ارسطو في البيئات اليهودية بالأندلس شبيها تماما بدور سعيد الفيومي في إدخال مناقشات المعتزلة بين اليهود في العراق ، بين دي لاسي كيف أن اليهود – الذين لا يشكل في الحقيقة جل كتابهم اللاحقين جزءا من النسق العادي للطلاب الارسطوطاليسيين ، بل اقتصروا على الدراسات اليهودية – قد تجاوزت مشاركتهم النطاق الطائفي ، ذلك أنه نشأت بين مفكرهم بالأندلس مدرسة رشدية حقيقية كانت الوسيلة الرئيسية في إدخال نظريات ابن رشد إلى « الاسكلائية » اللاتينية .

يرى دي لاسي أن نقل الفلسفة من البيئات العربية إلى البيئات اللاتينية تم على مرحلتين إثنتين : ففي أولاها أنتقلت المادة العربية أنتقالا مباشرا وكانت الكتب المنقولة هي تلك التي نالت أهمية رئيسية في الإسلام ، وفي الثانية كان الانتقال على أيدي اليهود وكان اختيار الكتب والمتون المنقولة في هذه الفترة متأثرا « بالاسكلائية » اليهودية التي كانت مزدهرة في ذلك العهد .

ويخصص الكاتب حديثا مطولا « للاسكلائية » اليهودية التقليدية التي يعتبر أن مؤسسها يهودا هال ليفي (م 1145/540) . عاش هذا الأخير في عهد المرابطين ومطلع عهد الموحدين وعرفت تعاليمه من خلال كتابه « سفر الخزري » (وهو مجموع خمس مقالات في شكل محاورات) واشتهر بردوده على الفلاسفة وكذلك على المتكلمين في محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين آخذا بذلك موقفا أكثر رجعية من الغزالي . وبجانب الإلهيات عرف اليهود في اسبانيا بصورة خاصة كأطباء ووسّعوا أبحاث الأطباء العرب الذين كانوا بدورهم تلاميذ للنساطرة واليهود في المشرق ، واشتهر من بين هؤلاء « اليهودي » ابن زهر (م 1199/595) الذي كان ينتسب ، حسب زعم دي لاسي ، إلى إحدى الأسر اليهودية التي استقرت في إشبيلية وذاع صيتها في الطب .

أما الفلسفة فلم تثبوا مكانها السامي بين اليهود إلاّ بظهور أبي عمران موسى بن ميمون (26) (م 1204/601) الذي وطّد أركان المدرسة الرشدية اليهودية ونقل أعمال ابن رشد إلى العالم المسيحي اللاتيني . لجأ هذا الفيلسوف إلى مدينة فاس مع أسرته ، ومنها هاجر إلى مصر ، وألف بالعربية كتباً عديدة أشهرها « دلالة الحائرين » الذي تعكس فيه تعاليم ابن ميمون صورة معدلة للمذهب الفلسفي الذي طوره الفارابي وابن سينا . وابن ميمون معروف بأنه هو ناشر فلسفة ابن رشد الذي كان يسميه تلاميذه من اليهود « نفس وعقل ارسطو » ، حتى أنه قلما توجد مخطوطة يهودية لارسطو دون أن يكون عليها شرح لابن رشد الذي اعتبره « الاسكلاثيون » اللاتينيون آخر الشراح الثقات لارسطو .

ثم كان الإضطهاد الموحدى وكان من نتائجه فرار اليهود من الأندلس ، فمنهم من نرح إلى إفريقيا وظل طبعاً يتكلم العربية ، ومنهم من التجأ إلى الشمال فاستعمل اللهجة المحلية في بروفانس ولانكدوك . لكن هؤلاء الاخيرين اتخذوا من العبرية - وهي « عبرية حديثة » متأثر نحوها بالنحو العربي إلى حد بعيد - لغة للعلم والدراسة ، على غرار اللاتينية عند الافرنج . وهكذا حلت العبرية عند يهود شمال الأندلس وجنوب أوروبا محل العربية واستعملت خصوصاً في ترجمة آثار الأطباء والفلاسفة .

وأولى الترجمات إلى العبرية هي التي تمت على يد أسرة يهودا بن طبّون واشتهر منهم صموئيل بن طبّون (م حوالي 1260م) الذي صنف « آراء الفلاسفة » وهي مجموعة متناسقة من آراء ابن رشد وغيره من الفلاسفة المسلمين ، وأكبر جزء من عمل هذه الأسرة قام به موسى بن طبّون الذي ترجم إلى العبرية معظم شروحات ابن رشد وبعض مصنفات من آثاره الطبية وكتاب ابن

ميمون « دلالة الحائرين » . وكان من نتائج رغبة فريديريك الثاني ملك صقلية في تعريف الغرب بآثار العرب أن أحاط برعايته يعقوب بن أبي ماري ، وهو صهر صموئيل بن طبّون وكان يقيم بنابلي Naples ، وأمدّه بالمال فترجم إلى العبرية شروح ابن رشد وأورغانون أرسطو .

وفي القرن الثالث عشر ظهرت مجموعة متصلة من العلماء اليهود الذين ترجموا آثار الفلاسفة العرب وخصوصا ابن رشد ، ففي عام 1247م نشر يهودا بن شلومو كوهين الطليطلي كتابا بالعبرية عنوانه « بحث في الحكمة » وهو عبارة عن دائرة معارف أرسطية مبنية على تعاليم ابن رشد ، ثم جاء بعده سام توف بن يوسف فلاقويرا الذي ردد تعاليم أرسطو في مقالاته ، وجمع نفس الآثار بعده غرسون بن شلومو في كتابه « باب السماء » ، وحوالي 1257م نقل سليمان بن يوسف بن أيوب وهو من اليهود الذين نزحوا من غرناطة إلى بيزيير Béziers نص شرح ابن رشد لكتاب السماء وفي 1284م ترجم زراخيا ابن اسحق البرشلوني شروحات ابن رشد على الطبيعيات والميتافيزيقا .

وفي القرن الرابع عشر ترجم قالونيموس بن قالونيموس بن فير شروحا لابن رشد على كتب عديدة لأرسطو ، وفي نفس الفترة أعد قالونيموس بن داود بن تادروس ترجمة عبرية لتهافت التهافت . وأخيرا حوالي 1321م أعد الحاخام صموئيل بن يهودا بن ميشولام ترجمات عبرية لشروحات ابن رشد . فالقرن الرابع عشر هو الذي ترجمت فيه الكتب الفلسفية من العربية — وأحيانا من اللاتينية — إلى العبرية .

وفي القرن التالي ، حيث ظل ابن رشد يدرس في المعاهد بأروبا ، عرف من شراحه يوسف بن سام طوب من سيقوفيا ، وليس دي ماديغو الذي كان يعلم في بادوا Padoue أواخر القرن الخامس عشر وكان كما يقول رينان « آخر رشدي يهودي عظيم » .

والقرن السادس عشر هو الذي سيشهد الإضمحلال النهائي للرشدية اليهودية . فقد بدأت ضدها ردود فعل كاستخدام الحاخام موسى الموسينو (م 1538م) تعاليم الغزالي لمعارضة ابن رشد ، كما بدأ الرجوع إلى الإهتمام بافلاطون بحيث انطفأت جذوة الرشدية وبالتالي جذوة الارسطية ، مما جعل الفلاسفة المتأخرين من اليهود مثل سبينوزا Spinoza عديمي الصلة بالقرون الوسطى ، لأنه بدأ يطغى على الآثار اليهودية المتأخرة تيار الفكر غير اليهودي الذي ظهر بعد النهضة .

تبعنا في الفصول العشرة السابقة الطريق التي سلكتها الفلسفة الهلينية من الاغريق إلى السوريين ومن السوريين إلى المسلمين الناطقين بالعربية ثم من العالم الإسلامي في المشرق إلى أقصى المغرب والأندلس . وفي هذا الفصل (27) يبلغ مطافنا معها إلى العالم اللاتيني الذي دخلته عن طريق الأندلس المسلمة الناطقة بالعربية .

وفي بداية هذا الفصل حدد دي لاسي مفهوم عبارة العالم اللاتيني وهي ، اصطلاحاً ، مجموعة ثقافية اشتركت في إعداد حضارتها ، انطلاقاً من التراث اللاتيني ، شعوبٌ مختلفة بقيت اللغة اللاتينية فيها لغة العلم عند رجال الكنيسة والطبقات المثقفة ، بجانب لهجات محلية ، من أصل لاتيني وغير لاتيني ، كانت شائعة بين طبقات العامة .

ويرتبط انتقال المادة العربية إلى هذا المحيط اللاتيني الذي كانت ثقافته على اتصال دائم بالثقافة الإسلامية ، بوجه خاص بشخصية ريمون Raimond الذي تولى من 1130م إلى 1150م منصب رئيس أساقفة طليطلة وبالتالي رئيس أساقفة اسبانيا قاطبة باعتبار أن طليطلة أصبحت عاصمة للبلاد الأسبانية منذ أن اتخذ منها ، سنة 1085م ، الفونس السادس ملك قشتالة قاعدة للملكه . فقد أسس

(27) الفصل الحادي عشر ، من ص 233 إلى ص 250 ، وعنوانه : « أثر الفلسفة العرب في الاسكلائية اللاتينية » .



ريمون هذا مجمعا للمترجمين في طليطلة رغبة منه في جعل الفلسفة في متناول المسيحيين ، وكلف برئاسته رئيس الشمامسة دومينيك قونديسالفني Dominique Gondisalvi وعهد إليه وإلى جماعته بإعداد ترجمات لاتينية لأهم الكتب العربية في الفلسفة والعلوم ، فترجمت تآليف عديدة لارسطو وكذلك الشروح التي جعلها عليها الفارابي وابن سينا .

كانت طريقة الترجمة طريقة آلية ، تتلخص في وضع المترجم ، الذي كان له دور ضئيل جدا ، الكلمات اللاتينية فوق الكلمات العربية ، ثم في مراجعة كبير التراجمة ، وهو صاحب الدور الرئيسي ، للنص المنقول للتأكد من صحة الجمل من الناحية النحوية ، وقد ظل تركيب الجمل والكلمات يتم على النمط العربي ، حتى أنه إذا استغلق معنى كلمة عربية نقلت حرفيا إلى اللاتينية . وبفضل هذا المجهود الأساسي الإنطلاقي لم تمر ثلاثون سنة على تاريخ تأسيس هذا المجمع حتى كانت مادة فلسفية ضخمة قد راجت في اسبانيا وفي الغرب المسيحي عموما ، من ذلك مثلا أن الارغانون المنطقي لارسطو صار قيد الإستعمال في باريس التي كانت آنذاك مركز الفلسفة « الاسكلائية » — التي بدأت تسيطر على اللاهوت المسيحي — والتي نشبت بها في القرن الموالي (الثالث عشر) مجادلات عديدة حول موضوعات كتلك التي كانت سبب الجدل بين العرب من فلاسفة ومتكلمين .

أما التطور اللاحق لحركة النقل هذه فقد جرى على مراحل ثلاث : الأولى هي مرحلة التعرف إلى باقي نصوص ارسطو وذلك بترجمتها عن العربية ، والثانية هي مرحلة الترجمة عن الإغريقية بعد سقوط القسطنطينية في أيدي اللاتين سنة 1204م ، والثالثة هي مرحلة التعرف إلى الشراح العرب . وقد زاد الحركة ازدهارا في القرن الثالث عشر ظهور بعض العوامل التشجيعية ، كانتصاف فريديريك الثاني إمبراطورا وتأسيس هذا الملك ، المعجب إعجابا بالثقافة العربية ، سنة 1224م ، لجامعة نابلي التي جعل منها أكاديمية لنقل العلوم العربية

إلى العالم الغربي المسيحي مباشرة عن طريق اللاتينية أو عن طريق العبرية واللاتينية ، ومنها أيضا تشجيعه لميخائيل سكوتس Michel Scotus على التحول إلى مدينة طليطلة عام 1217م لترجمة شروح ابن رشد على عدد من كتب ارسطو بإعانة اليهودي اندراوس ، وفي آخر تلك الفترة ترجم الألماني هيرمان ، الذي كان يعيش في طليطلة ، مختصرات للفارابي وابن رشد ، وهو الذي يصف بـ Bacon ترجماته بأنها «بربارية» إذ أنها تنقل الأسماء عن العربية نقلا حرفيا وأحيانا حتى بتونينها !

وما ان كان منتصف القرن الثالث عشر حتى كانت جميع آثار ابن رشد الفلسفية قد ترجمت إلى اللاتينية وبدأت تلقى ذيوعا كبيرا ، خاصة في الدوائر الكنسية . ومن كبار المسؤولين على هذا الذبوع وليسم الاوفرنيسي William d'Auvergne الذي كان مطرانا بباريس والذي عارض فيما نشره العديد من آراء ابن رشد ، لكنه أنصفه بأن اعتبره المعلم الأكثر صوابا و « المدافع الحقيقي عن الحقيقة » . وقد تم ذلك في الفترة التي أصبح فيها « للأخوة » Les Frères سلطة على الجامعات مما جعلهم يتولون القيادة فيها ، فقد غيروا طريقة الاستفادة من ارسطو وشرّاحه وجعلوها أكثر حرية وبحثوا عن أكثر النصوص جدّة ، مما جرّهم إلى الإستعانة بشروح الشراح العرب ، سواء في ذلك الفرانسييسكان Les Franciscains ومنهم اسكندر هال Hales (م 1245م) ، أو الدومينيكان Les Dominicains وأشهرهم البرتو الكبير Albertus Magnus (1206-1280م) ، وهو من جامعة بادوا المتفرعة عن جامعة بولونيا Bologna ، وعنه تخرج - لكن من جامعة نابلي التي أسسها فريديريك الثاني - تلميذه توما الاكويني (م 1284م) « أمير الاسكلائية اللاتينية » الذي اهتم إلى التوفيق بين ما جاء به الفارابي وابن سينا وما فاز به عليهما ابن رشد ، مبديا احترازه منهم جميعا ومكفرا ابن رشد في مجال الميتافيزيقا وعلم النفس . إلا أنه كان يعتبره « سيد المنطق الذي لا يبارى » . على أن أعراضات توما الاكويني وكذلك أعترضات شيوخه

من « الاسكلايين » هي نفس التي كانت « للاسكلايين » المسلمين ضد الفلاسفة العرب تقريبا .

لكن منذ منتصف القرن الثالث عشر بدأ التنديد بأفكار ابن رشد التي كانت معروفة جدا في ذلك الوقت إلى درجة أن جماعة بارزة في باريس أعنتقتها ، وكان التنديد بها على أساس أنها « نصف يهودية » . فنشر منذ ذلك الحين البيروتو الكبير وتوما الاكوينى كتباً ضد مذهب وحدة العقول المنسوب إلى ابن رشد، وقد جرت مهاجمة ابن رشد مرة أخرى عام 1277 م وكانت من قبل الفرنسيين رغم أنهم كانوا ، كما يقول بيكون ، في أول أمرهم ، يميلون ميلاً شديداً إلى ابن رشد في كل من باريس وانكلترا .

وتوجت هذه المهاجمة بأن اتخذ موقفا مضادا للرشدية دانز سكوتوس Dans Scotus الفرنسيين (م 1308م) في مصنفاته . ومع ذلك فقد ظلت تجلب الإهتمام طيلة القرن الرابع عشر (28) في كثير من الأوساط العلمية ، وانقسم رجال الدين المسيحي في شأنها إلى مؤيد كيوحنا بيكونثروب (م 1346م) John Beconthrop الملقب بأمرير الرشديين أو بولس البندقي Paul de Venise (م 1429م) ، ومعارض كجيلس الرومي Giles de Rome الاوغسطيني . على أن الوطن الحقيقي للرشدية إنما كان جامعة بولونيا Bologne وشقيقتها جامعة بادوا (29) Padoue ومنهما أنتشر تأثير ابن رشد في كامل شمال إيطاليا بما في ذلك البندقية Venise وفيروا Ferrare حيث استمر تأثير ابن رشد في الطب والمنطق حتى القرن السابع عشر ، وقد يكون مهد هذا التأثير

(28) يمكن القول إجمالاً أن تعويل « الاسكلاية » في شرح أرسطو كان على ابن سينا في القرن الثالث عشر ، في حين أصبح يعول في ذلك في القرن الرابع عشر على ابن رشد .

(29) بينما أصبحت جامعة مونبيلي ، حين أعيد تنظيمها كمعهد كنسي بارز في القرن الثالث عشر - ورغم أن مؤسسيها التقليديين كانوا من الأطباء العرب المطرودين من إسبانيا - ، مقراً للدراسات الطبية الإغريقية المبينة على تعاليم جالينوس وأبقراط وظلت وفيه للطابع اليوناني الخالص ، بحيث كان الاتجاه فيها دائماً نحو اعتبار استعمال العرب للتمائم في الطب ضرباً من ضروب السحر والاحاد .

لظهور المذهب العقلي والشعور المضاد للكنيسة اللذين سادا في عصر النهضة .  
وامتازت بولونيا بمحافظتها على منهج عربي في دراسة الطب والتنجيم وكان  
معظم أطباء بولونيا وبادوا من المنجمين وكانوا يعتبرون بوجه عام من المفكرين  
الأحرار والملحدن . أما « الشروح العظيمة » لابن رشد فقد كانت في القرن  
الرابع عشر على أيدي الاخوة المريميين Les Maristes في الواقع ، ومنهم  
غايتانو التينائي Gaétan de Thiène (م 1465م) وهو الذي يعتبر مؤسس الرشدية  
في بادوا التي ظلت محافظة على الاعتدال في رشديتها بحيث نشرت بها شروح  
بارزة لابن رشد على يد نيفوس Nyphus (م 1495م) ، إلى أن طبعت بها أعظم  
طبعة للشروح الرشدية ( 1552 — 1553م ) بتعاليق زيمارا Zimara.

ولكن بداية القرن الخامس عشر ستشهد ضد الرشدية ردة فعل في آخر  
مناطق نفوذها أي بادوا التي انقسمت جامعتها إذ ذاك إلى حزبين : الرشديين  
— أمثال قيصر الكرموني César de Crémone (م 1681م) — الذين سيظلون أوفياء  
للروح الرشدية كامل القرنين الخامس عشر والسادس عشر وحتى مطلع القرن  
السابع عشر ، رغم أن دراسة آثار المفكرين العرب انحصرت في النهاية  
بالجامعات الإيطالية في كتب الطب والمنطق ، والاسكندرانيين الذين تزعموا  
ردة الفعل المذكورة (يعضدهم في ذلك « الانسانيون » Les Humanistes أمثال  
تومايوس Thomaeus ، الذين نادوا بالرجوع إلى المعين الإغريقي مباشرة  
لتعرف على فلاسفة اليونان وعلمائهم وأدبائهم) خصوصا بعد أن كان مجمع  
لاتران Concile du Latran أوقف تيار المجادلات المتأثرة بآراء الفلاسفة منذ بداية  
القرن (1512م) .

والنتيجة العملية لنقل الآراء الفلسفية إلى جنوب أوروبا تمثلت ، في القرن  
الخامس عشر ، في بروز الروح المضادة للكنيسة التي ظهرت في النهضة الإيطالية  
والتي أنتشرت في شمال إيطاليا ثم في كامل غربي أوروبا كأثر من آثار الفلاسفة  
العرب ، وكان وصول علماء الإغريق بعد سقوط القسطنطينية بأيدي الأتراك

(1453م) وما انجر عنه من اعتناء بالتراث الفلسفي والعلمي والحضاري اليوناني العتيق ، سببا في صرف اهتمام الدارسين والباحثين إلى وجهة جديدة . ولكن الحقيقة التي لامراء فيها هي أن العنصر الموالي للعرب أيام « الاسكلايين » كان المنبع المباشر للعنصر الفلسفي الوثني Paganisme الذي ساد كامل جنوب أوروبا في عصر النهضة الأوروبية .

هكذا يفسر دي لاسي ، في نهاية كتابه ، انتقال الفكر الإسلامي ، لا العربي كما جاء في العنوان ، إلى العالم الغربي المسيحي في العهد الوسيط وإحداثه لتيار فكري مضاد للكنيسة وتمهيده الطريق للنهضة الأوروبية .

فالكتاب ، كما رأينا ، محاولة أمينة وجريئة في آن واحد لبيان دور كل الجماعات التي تداولت ، عبر المشرق والمغرب وطيلة ما يزيد على العشرة قرون ، على الثقافة الهلنسية بالدرس والتطوير لتصيرها قاعدة مشتركة للنظر في الالاهيات على أسس عقلية ، وإقرار ما أسماه المترجم « بالاسكلائية » سواء أكان في ذلك البيئة الإسلامية أم اليهودية أم النصرانية . فلم يهمل فضل نصارى السريان من نساطرة ويعاقبة ، ولا دور اليهود والزرادشتيين ووثنيي حران ، في التعريف بالفكر الارسطي من خلال ترجماتهم لآثاره ، ولا هضم نصيب العرب ، بل المسلمين الناطقين بالعربية ، من معتزلة وفلاسفة ومتكلمين ومتصوفة ، في التعمق في معارف علماء الاغريق وفلاسفتهم والغوص على تعاليم الافلاطونيين المحدثين ، والإهتمام بالتأليف بين ما اختاروه من آراء هؤلاء وهؤلاء ، إلى مناهج فكرية جديدة طريفة استخدمها كل فريق ، حسب مشاربه ، لمحاولة التوفيق بين عقله وعقيدته ، بين الحكمة والدين .

كما أنه وفرّ حقا - وحقا عظيما - ليهود الأندلس وشمال إيطاليا ورجال الكنيسة « الاسكلائية » على ما بذلوه من جهد صادق ، عبر ترجماتهم وشروحهم ، لنشر التعاليم الارسطية وتعميم الروح الهلنسية في البيئة اللاتينية

خلال العهد الوسيط . فيكون بذلك « الفكر العربي ومركزه في التاريخ » كتابا مفيدا قد لا يستغني عن تصفحه لا تطلع الطالب الناشيء ولا فضول المتخصص من الباحثين .

إلا أن الأفكار التي عرضها دي لاسي في مختلف فصول كتابه جاءت مزيجا من المعلومات السطحية - التي قد لا تهتم إلا المبتديء في الدراسات الإسلامية وهو أمر طبيعي ، لأن نية الكاتب ، كما نبه إلى ذلك في المقدمة ، هي وضع تأليفه بين أيدي الطلبة الانكليز الناشئين - والتحليل الضافية التي قد لا يستفيد منها استفادة كاملة إلا من كان له سابق اطلاع على أطوار تاريخ الفكر الإسلامي وكان له شيء من التضرع في التاريخ المقارن للأديان وخصوصا ما يمت منه بصلة لتاريخ الكنيسة المسيحية ومذاهبها . ثم أن عرض الكاتب لآرائه - ولعل المادة الفلسفية واللاهوتية هي التي تفرض ذلك - يعتربه شيء من التداخل ، وأحيانا من الإضطراب ، يجعل القارئ ، خصوصا إذا ما قاطعته استطرادات مطولة ، يبحث بكثير من العناء عن أيسر السبل للخروج من مشاعبه .

ثم إن للكاتب طريقة في سرد الأحداث وبيان الأفكار قد لا تتماشى والسنن الجامعية الميالة في البحث إلى الضبط والوضوح ، وهي أنه يذكر مصادره حينما يغفلها أحيانا ، مقتصرًا في جل الاحايين على ذكر أسم المؤلف (30) دون تسمية كتابه أو العكس ، خاصة والكاتب في كل ذلك يستشهد بمصادر علمية أو تاريخية يرجع عهد جلها إلى مطلع هذا القرن أو نهاية القرن الماضي .

وأخيرا للمؤلف مزايف قد لا يشاطره الرأي فيها القارئ - مسلما كان أو غير مسلم - ولا يجد مناصا من تأويلها إلى لون من ألوان التحامل ، ولو كان مقنعا أو معبرا عنه في صيغ « مذهب » ، على النبي محمد والدين الإسلامي والعنصر العربي ، أقل ما يقال فيه أنه نتيجة التسرع في التعميم أو ، وهذا

(30) مثلا : المقرئ ص 109 ، ورينان Renan ص 231 ، وبيكون Bacon ص 239 .

أخطر ، تحيَّز إلى بعض الأفكار التي كانت - ولا تزال - نافقة عند بعض المستشرقين . فمن ذلك قوله مثلاً بأن الرسول محمداً كان متأثراً بالنظريات المسيحية واليهودية (31) ، وأن الثقافة الإسلامية هي « في الأصل جزء » من المادة الهلنسية والرومانية ، وحتى الفقه الإسلامي ، حسب زعمه ، فقد صيغ وتطور من أصول هلنسية (32) ، وأن العرب سلكوا في الأمبراطورية التي أسسوها مسلك « الأغنياء الجدد » ، مقبلين على ابتزاز الخيرات وانفاقها في المتع والملاذات (33) ، وأن السواد الأعظم منهم - « ولا يزالون » ! - غير ميالين إلى الإيمان والعمل بالدين (34) ، إلى غير ذلك من الآراء المنشورة عبر الكتاب والتي قد تحتاج إلى نقاش لا يتسع له هذا التقديم أو التي قد لا يؤيدها البحث العلمي الحديث (كتحامله الشديد على « عنصرية » بني أمية أو « رجعية » أهل السنة الذين يمتاز عليهم الشيعة ، على حد قوله ، بالفتح على العلم والفلسفة وأهلها (35) ، أو التي تتنافى وما أجمع عليه كافة المؤرخين (كنسبته اليعاقبة إلى يعقوب السروجي Jacob of Serugh وهو أسقف بتنان من مقاطعة سروج بالفرات المتوفى سنة 521 م والمشهور بمنظوماته الشعرية السريانية عوض نسبتهم إلى يعقوب بردعي Jacques Bardû ou Barday وهو أسقف الرها الذي توفي سنة 578 م والذي إليه تنسب طائفة اليعاقبة (36) كما هو معروف ، أو كنسبته ابن زُهر Avenzoar إلى عائلة يهودية كانت مقيمة بإشبيلية ... في حين أن هذا العالم الأندلسي كان سليل أسرة مسلمة) (37) .

(31) انظر تفسيره إلى ما تشير إليه « أم الكتاب » أي سورة الفاتحة ، ص 72 .

(32) المقدمة ، ص 6 .

(33) انظر ص 63 .

(34) انظر ص 60 .

(35) انظر ص 127 .

(36) انظر ص 37 .

(37) انظر ص 224 وقارن بما جاء مثلاً في دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الأولى ، الجزء الثالث ، ص ص 1002 - 1003 .

أما ترجمة الكتاب إلى العربية - وهي التي لم تتم إلا بعد مضي ما يقارب نصف القرن من ظهور الكتاب في طبعته الأنكليزية الأولى - فقد بذل فيها صاحبها جهدا كبيرا برز في نقل المصطلحات الفلسفية نقلا دقيقا ، وفي تأدية أدنى انعطافات تفكير المؤلف بكل أمانة ووضوح ، وفي التعليق على بعضها تعليقا وجيها رصينا لا تحامل فيه ولا مجاملة . فهي مساهمة جليلة في إطلاع القارئ العربي على ما يكتب في لغات أعجمية عن حضارة أجداده من دراسات وبحوث - وإن تقادم عهدها واحتاجت إلى المراجعة والتنقيح والتجديد (38) - كهذا البحث الذي يعرف بدور الفكر العربي الإسلامي عبر العهد الوسيط في تمهيد سبيل النهضة الأروبية الحديثة وحتى المعاصرة . ولا ينقص من قيمة هذه المساهمة لاخطأ الطبع مهما تعدد ولا زل القلم وإن تكرر (39) ، ولا إسقاط قائمة المراجع الواردة في آخر الأصل الانكليزي والتي كانت تعين القارئ العربي إعانة عظيمة لو ذُيِّلَت بها الترجمة .

(38) راجع تعليقنا رقم 2 أعلاه .

(39) نذكر منه على سبيل التنبيه :  
 ص 120 : تاريخ وفاة الكندي 260 هـ بينما يصبح 265 هـ في صفحة 125 .  
 ص 136 : « الذين كان توقيهم كاف » عوض « كافيا » .  
 ص 169 : « ولكل هذه الطرق منهاجا خاصا » عوض « منهاج خاص » .  
 ص 169 : « وكان لهم عددا من المربين » عوض « عدد » .  
 ص 203 : « فقد كان هناك اتصالا وثيقا » عوض « اتصال وثيق » .  
 ص 204 : « الصواب في كتابة » بروفانس « بالفرنسية Province لا Province »  
 ص 206 : « وكان أول زعيم للفلسفة الاسبانية يهودي يدعى أبو أيوب » والصواب « يهوديا يدعى أبا أيوب » .  
 ص 219 : « لكان عمل الطبيعة ضرب من العبث » عوض « ضربا » .  
 ص 229 : « كما أن مهمة المترجم لم تكن تحظ » عوض « تحظى » .